

Theologische Ethik der Gegenwart



Theologische Ethik der Gegenwart

Ein Überblick
über zentrale Ansätze und Themen

Herausgegeben von
Friederike Nüssel

Mohr Siebeck

ISBN 978-3-16-149727-8

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Von der Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs. Überlegungen in protestantisch-theologischer Perspektive

GEORG PFLEIDERER (Basel)

1. Gewissen und *conditio humana*

»Gott – als Phänomen ... ist ein Gewissensphänomen. Aber in gleicher Weise gilt: Der Mensch ist ein Gewissensphänomen.«¹ Gerhard Ebelings Formel bietet die ›dichte Beschreibung‹ des protestantischen Christentums. Der Protestantismus ist – seit seiner legendären Ursprungsszene – eine Gewissensreligion: »[S]olange mein Gewissen durch die Worte Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.«² Doch der Gewissensbegriff hat ökumenische Qualität; auch in der katholischen Moraltheologie hat er seit langem einen zentralen Stellenwert. Er steht dort etwa als Bezeichnung für »eine tiefere Schicht der Seele ..., wo die Seelenvermögen noch unzerteilt sind, wo die personale Existenz ihren Grund und ihre Mitte hat.«³ Folgt man der Phänomenologie Max Schelers, dann ist es der Gewissensbegriff, der den Zusammenhang von personalem Gottesgedanken und menschlicher Personseinheit stiftet: »In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrisslinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. ... Ich glaube, dass ohne die Mitgewahrung eines heiligen

¹ G. EBELING, Theologische Erwägungen zum Gewissen, in: J. BLÜHDORN, Das Gewissen in der Diskussion (WdF XXXVII), Darmstadt 1976, 142–161, hier 147.

² Lateinisch: WA 7,838,4–9; zit. n.: R. SCHWARZ, Luther (Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch Bd. 3, 1), Göttingen 1986, 107 (dt. Übersetzung von K.-V. Selge).

³ A. AUER, Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz, in: J. BLÜHDORN (s. Anm. 1), 74–91, hier 79. Vgl. neuerdings E. SCHOCKENHOFF, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg/Basel/Wien 2003.

Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfellen, und dass für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge.«⁴ Ohne Gott, ohne personalen, richtenden, aber auch barmherzigen Gott kein Gewissen, keine Einheitlichkeit, keine Ganzheit der individuellen Person; ohne Gewissen, ohne Einheitlichkeit und Ganzheit der individuellen Person aber auch, so scheint es, kein personaler, christlicher, monotheistischer Gott. Sich im Gewissen selbstpräsente Persönlichkeit des Menschen und sich selbstpräsente Persönlichkeit Gottes entsprechen sich; das Christentum ist eine Gewissensreligion.

Die theologische Zentralstellung des Gewissensbegriffs ist vermittelt über den Personbegriff. Das »Phänomen des Gewissens ...« steht für die »normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit«⁵. Theologisch hält der Gewissensbegriff die absolute Persönlichkeit Gottes und die endliche Persönlichkeit des Menschen zusammen – und zugleich auseinander. Denn ein Gewissen hat nur die endliche Person, Gott aber nicht. Gewissen setzt immanente Differenz, und zwar ethische Differenz voraus: Es reklamiert Einheitlichkeit, Ganzheit, Integrität der Person gegen deren Selbstzerfall in selbst verschuldete, kontradiktorische, multiplikatorische Selbstwidersprüchlichkeit.

»Gewissen« ist Indikator dialektischer Differenzeinheit von absoluter und endlicher Persönlichkeit. Gerade darin ist der Begriff der Humanitätsindikator *par excellence*; er steht dafür, dass der Mensch »wenig niedriger gemacht [ist] als Gott« (Ps 8,6) – worin zweifellos ein Diskriminierungsmoment gegenüber dem Tier liegt: »Geschaffene Persönlichkeit kann nur in der Überschreitung ihrer selbst zur Transzendenz hin verwirklicht werden. Das Tier ist keine Person, es hat seine Mitte gewissermaßen in sich selbst, im Funktionieren seiner Organe. Der Mensch aber ist Person. Er wird nur dann im vollen Sinne Mensch, wenn er sich zu Gott aufrichtet und mit ihm in Gemeinschaft kommt, wenn er ihm ent-spricht, wenn er ihm antwortet.«⁶ – »Als Gewissen allein kommt der Mensch in Betracht als *totus homo*, als *persona*.«⁷ Die Gewissenhaftigkeit des Menschen begründet seine Sonderstellung in der Welt; denn aufgrund ihrer ist er nicht

⁴ M. SCHELER, zit. n.: A. AUER, a. a. O. (s. Anm. 3), 74–91, hier 80.

⁵ N. LUHMANN, Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Mit Beiträgen von D. Sölle, J. Habermas u. a. Redaktion: W. ESCHENHAGEN, Darmstadt/Neuwied 1975, 95–119, hier 102.

⁶ A. AUER, a. a. O. (s. Anm. 3), 83.

⁷ G. EBELING, a. a. O. (s. Anm. 1), 150.

nur Welt, sondern hat er sie, allerdings nur aktual; denn Gewissen ist »Verantwortlichsein im Vollzug«⁸.

In der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts wurden die traditionellen ontologischen bzw. kosmologischen Gottesbeweise umgeformt in vermittelte anthropologische Gottesbeweise; sie liefen in der Regel über die Sprachlichkeit des Menschen. In schöner Mehrdeutigkeit heißt es bei Gerhard Ebeling: Das Gewissen »(bringt) den Menschen in seinem Menschsein zur Sprache«⁹; und: »[D]er Zusammenhang von Gott und Mensch [ist] in der Sprachlichkeit gegeben«¹⁰. Sprachlichkeit identifiziert den Menschen als Menschen, weil und insofern sie ihn als Individuum identifiziert; und genauer: Dieser Zusammenhang sei es, der im Gewissen präsent sei: »»Gewissen« [meint] den Menschen als den mit Eigennamen Gerufenen, in seinem Selbstsein Unvertauschbaren, Einzelnen.«¹¹ Die individuelle Personalität des Menschen wie die absolute Personalität Gottes wird in der Sprachlichkeit, genauer: in der Rhetorizität des Gewissens präsent; es ist »die Stimme« des Gewissens, die den Menschen zu sich selbst ruft, die ihm sein Selbst in ursprünglicher innerer Zwi-Sprache appräsentiert.

Es ist also der ziemlich geschlossene Vorstellungskreis der *conditio humana* in ihrer spezifisch neuzeitlichen Verfasstheit, der im Begriff des Gewissens an- und abgerufen wird. Und zwar ist es dieser Vorstellungskreis im Bewusstsein seiner prinzipiell-prekären Verfasstheit, wie er für das 20. Jahrhundert in seiner klassischen Ära, die von den 1920er bis zu den 1960er Jahren reicht, kennzeichnend ist. Der Gewissensbegriff phänomenalisiert diese *conditio humana*, deren Konzept eine christlich-theologische Abkünftigkeit hat. Die Leistung und Funktion des Gewissensbegriffs hängen an der ihm zugeschriebenen Phänomenalisierungsleistung: Er bringt die neuzeitliche *conditio humana* in ihrem prinzipiell-prekären Charakter zur Darstellung, indem er sie als Vollzug bestimmt. Die Phänomenalität des Gewissens liegt darum genau zwischen Essentialisierung und Funktionalisierung: Der Mensch ist nur individuelle Person, indem er Gewissen hat; Gewissen hat er nur, indem er verantwortlich handelt.

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O. (s. Anm. 1), 147.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A. a. O. (s. Anm. 1), 146.

2. Zur Funktionalität des Gewissensbegriffs in aktuellen moraltheoretischen Debatten

Blickt man auf die Debattenlagen der letzten 20, 30 Jahre, dann ist jedoch unverkennbar, dass der Gewissensbegriff nicht nur in der Theologie, sondern auch in den anderen normativen Geistes- und Kulturwissenschaften, also in der Philosophie, insbesondere in politischer Philosophie und Jurisprudenz, stark an Bedeutung als Indikator für einen normativen, politisch-ethischen Begriff des Menschen verloren hat. Dies dürfte vor allem damit zusammenhängen, dass der Gewissensbegriff in seiner formalen Bestimmtheit zwischen Funktionalität und Essentialität, in der sich sein Anspruch auf eine Vermittlungsstellung zwischen Normativität und Empirizität spiegelt, dem Druck der empirischen Sozialwissenschaften nicht standzuhalten vermochte.¹²

Beispielhaft reflektiert diesen Befund die 1975 verfasste Herausgebereinleitung von Jürgen Blühdorn in dem Band »Das Gewissen in der Diskussion«, aus dem die oben mehrfach zitierten, ihrerseits paradigmatischen Beiträge von Gerhard Ebeling und Alfons Auer genommen sind. »Man könnte argumentieren[:]. . . Soweit das Gewissensphänomen heute überhaupt noch als ernstzunehmender Forschungsgegenstand angesehen werde, habe man sachlich gesehen kein einheitliches Phänomen mehr im Auge.«¹³ Mit Verweis auf mehrere Autoren deutet Blühdorn diesen wissenschaftsbezogenen Befund zeitdiagnostisch; er sei nämlich als »Reflex und Signum zugleich der ›heutigen Gewissenskrise‹ ...« zu verstehen, »... von der in der Literatur allenthalben ausgegangen wird.«¹⁴

Solche Verschärfung der Krise des Gewissensbegriffs resp. des hinter ihm stehenden Konzepts von Personalität zu einer allgemeinen moralischen Krise verweist ihrerseits freilich lediglich auf die schwindenden Erfolgchancen des lange erfolgreichen Projekts, mit dem Gewissensbegriff gesellschaftliche Steuerungsansprüche zu verbinden. Einzig die katholische Theologie zeigt sich von dieser Relevanzkrise des Gewissensbegriffs relativ unbeeindruckt.¹⁵ In der protestantischen Theologie ist der Gewissensbegriff in den letzten drei Jahrzehnten deutlich ins zweite Glied der theologischen Grundlagenbegrifflichkeit getreten; neuere

¹² Die inhaltliche Kritik am Gewissensbegriff als Autoritätssymbol wiegt demgegenüber m. E. geringer.

¹³ J. BLÜHDORN, Einleitung, in: *Das Gewissen in der Diskussion* (s. Anm. 1), 1–19, hier 5.

¹⁴ A. a. O. (s. Anm. 1), 5f.

¹⁵ Das dürfte damit zusammenhängen, dass die katholische Theologie über eine Rationalitätstradition verfügt, die ihr die empirisch-historischen Sozialwissenschaften auf eine gewisse Distanz zu halten erlaubt.

evangelisch-theologische Untersuchungen zum Gewissensbegriff sind sehr rar geworden.

Kennzeichnend für diese Situation scheint mir ein von der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD im Jahr 1997 veröffentlichter Text¹⁶ zum Verhältnis von »Gewissensentscheidung und Rechtsordnung« zu sein. Einerseits wird hier an der fundamentaltheologischen Bedeutung des Begriffs zumindest rhetorisch unverdrossen festgehalten. Der Gewissensbegriff erscheint geradezu als das Konvergenzfundament von evangelischem Glauben und demokratischem Rechtsstaat. Und es wird angedeutet, dass im rechtsstaatlichen Gewissensbegriff selbst ein fundamentales Säkularisat evangelischer Fundamenteethik gesehen werden solle.¹⁷ Entsprechend prinzipiell und dicht ist auch die Argumentationsweise, die den amtierenden Ratsvorsitzenden Klaus Engelhardt im geleitenden Vorwort zu einer ungewöhnlichen Entschuldigungsdichte und zu Elementarisierungsversuchen herausfordert.

Andererseits wird dann jedoch als Anlass der Schrift auf die sehr partikulare und kontemporäre Problematik des Kirchenasyls verwiesen, resp. auf die »Thesen zum Kirchenasyl«, welche der Rat der EKD im September 1994 veröffentlicht hatte. Zwischen dem weitreichenden rechts- und demokratietheoretischen Anspruch und dem überschaubaren, partikularen Zweck des eher innerkirchlichen, innertheologischen, wenn auch zugleich nach außen hin explikatorisch-apologetischen Klärungsversuchs der Legitimität der Kirchenasylpraxis besteht eine auffallende Diskrepanz, die im Text selbst auch in gewisser Weise thematisiert wird. Unerachtet – oder gerade aufgrund – ihrer prinzipiellen Bedeutung für den demokratischen Rechtsstaat seien individuelle Gewissensentscheidungen nämlich nur in Ausnahmesituationen und in einigen wenigen eng begrenzten Ausnahmekonstellationen praktisch von Belang. So wird statuiert: »Konflikte zwischen der staatlichen Rechtsordnung und der Gewissensfreiheit werden ... nur seltene Ausnahmen sein. Eine inflationäre Berufung auf die Gewissensfreiheit würde diese zu einem Instrument der Tagespolitik degradieren.«¹⁸ Auffälligerweise belässt es die Schrift bei diesem allgemeinen und als solchem reichlich kryptischen Hinweis, und sie unterlässt es damit zum einen, diesen Gedanken gegen das »vulgär-lutherische« Missverständnis einer auf die Sphäre bloßer Innerlichkeit

¹⁶ Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 61), hg. vom KIRCHENAMT DER EKD, Hannover 1997.

¹⁷ Vgl. a. a. O. (s. Anm. 16), 9.

¹⁸ A. a. O. (s. Anm. 16), 20.

reduzierten Glaubensfreiheit zu schützen, und zum anderen, die entsprechenden Ausnahmesituationen zu definieren.

In der beschriebenen eigentümlichen Spannung von geradezu hochkirchlich zelebrierter Fundamentalbedeutungsbehauptung des Gewissensbegriffs und seiner faktischen Bedeutungszurücknahme erstens auf den Bereich des Rechts im Allgemeinen, zweitens darin auf enge, partikuläre, aber nicht näher beschriebene Konfliktzonen weist der EKD-Text entgegen seiner Absicht eher auf den faktischen fundamentaltheologischen, christentumspraktischen wie allgemeingesellschaftlichen Aktualitätsverlust des Gewissensbegriffs hin als auf sein intendiertes Gegenteil.

Das begriffsstrategische Erbe des Gewissensbegriffs hat in der evangelischen Theologie, wie auch sonst in den normativitätsorientierten Kulturwissenschaften, seit spätestens den 1980er Jahren der Begriff der Menschenwürde angetreten. Gegenüber seinem Vorgänger scheint der Menschenwürdebegriff größere Objektivität und ein höheres Maß an theoretischer Voraussetzungslosigkeit für sich reklamieren zu können. »Menschenwürde« ist anders als »Gewissen« ein Zuschreibungsbegriff; er ist zum einen klar aus der Dritte-Person-Perspektive und zum anderen eindeutig als normativer Begriff konzipiert. Beides ist beim Gewissensbegriff anders, für den das Changieren zwischen Dritter- und Erster-Person-Perspektive einerseits, andererseits zwischen Normativität und empirischer Deskriptivität konstitutiv ist.

Dementsprechend kann sich die Debatte beim Menschenwürdebegriff auf die Dritte-Person-Alternativen von reiner Zuschreibungsnormativität und analytisch-allgemeiner Deskriptivität (im Sinne der Auslegung des Menschen als Vernunftwesen) konzentrieren. Selbst wenn Begründungsversuche hier rasch in ähnlich komplexe Problemlagen führen wie dort, scheint der Begriff doch weniger stark mit Theoriefiguren verbunden zu sein, die sich, wie etwa die Phänomenologie Schellerscher Prägung, gegenwärtig nur noch sehr partikularer Anerkennung erfreuen. Zwar sind auch in seine Begriffsgeschichte Theologie und Christentum mindestens ebenso stark eingeschrieben wie in diejenige des Gewissensbegriffs, aber der Menschenwürdebegriff ist inzwischen so stark mit zwei nachgerade »heiligen Texten« der säkularen, neuzeitlich-westlichen Rechtsgeschichte verbunden, nämlich mit der »Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika« von 1776¹⁹ und der UNO-Menschenrechtserklä-

¹⁹ Allerdings enthält diese den Menschenwürdebegriff als solchen nicht; wohl aber den mit ihm verbundenen Vorstellungszusammenhang – wenn auch gerade verbunden mit christlich-theologischen Reminiszenzen: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.«

rung von 1948, dass dies für ein breites Bewusstsein viel weniger ins Gewicht zu fallen scheint.

Aufgrund dieser seiner verfassungsrechtlichen Konnotation und Kontextualität wirkt der Menschenwürdebegriff hinsichtlich seiner ideellen normativen Grundlagen als vergleichsweise »begründungsoffen« und pluralismusfähig.²⁰ Geltungstheoretische Analysen bzw. Begründungsversuche lassen sich eher in ein nachgeordnetes, explikatives Verhältnis zur gesellschaftlich-politischen Verwendung des Begriffs bringen; anders als beim Gewissensbegriff steht und fällt die Verwendungslegitimität des Begriffs nicht so sehr mit ihnen. Zwar hat gerade in den bioethischen Verwendungskontexten die Berufung auf das Menschenwürdekonzept Immanuel Kants so etwas wie eine kanonische Bedeutung erlangt, aber die neueren bioethischen Debatten zeigen auch, dass sich daraus nachgerade gegensätzliche materiaethische Folgerungen ableiten lassen. Der kanonische Kant begründet, um ein Diktum Ernst Käsemanns zu variieren, faktisch nicht die Einheit der Menschenwürdekonzeptionen, sondern ihre Vielfalt, jedenfalls innerhalb des Auslegungsspektrums, das sich mit westlichen Verständnissen individueller Personalität verbindet.

An die Stelle der unplausibel gewordenen Phänomenalisierung eines modernen Personalitätskonzepts durch den Gewissensbegriff ist mithin die (relativ) allgemeine Plausibilität der positiven Geltung des Menschenwürdebegriffs getreten. Zumindest im deutschsprachigen Kontext bereitet der Sachverhalt meist erstaunlich wenig Probleme, dass der Menschenwürdebegriff einerseits hinsichtlich seiner geltungstheoretischen Valenz allgemein als funktionales Konstrukt gilt, dass er andererseits seinerseits als quasitranszendente Möglichkeitsbedingung vieler normativer soziaethischer Argumentationen in Anspruch genommen wird.²¹ Die ebenso weit verbreiteten wie divergenten Versuche, dem Menschenwürdebegriff ein jeweils bestimmtes »Menschenbild« eingeschrieben zu finden, weisen »via positionis« darauf hin, dass die Akzeptanz, derer sich dieser Begriff derzeit erfreut, darauf beruht, dass er sich gerade nicht auf ein solches festlegen lässt.

Wenn an solchen Beobachtungen zur Geltungskonjunktur dieser beiden Großbegriffe etwas Richtiges ist, dann lässt sich an sie vielleicht noch eine wissenssoziologische Metabeobachtung anschließen. »Wer

²⁰ Vgl. W. HUBER, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 233.

²¹ Vor allem (aber nicht nur) in den USA ist das allerdings teilweise anders; in intensiven Debatten versuchen utilitaristische Ethiker den Menschenwürdebegriff als quasiasakrale Hohlformel, insbesondere etwa im Bereich bioethischer Verwendung, zu entlarven; vgl. dazu z. B. S. PINKER, *The Stupidity of Dignity. Conservative bioethics' latest, most dangerous ploy*, in: *The New Republic*, May 28, 2008.

etwas über das Gewissen wissen will, muss sich ...«, so stellt der einschlägige Begriffsgeschichtler Heinz D. Kittsteiner fest, »... an die Diskurse halten, in denen über das Gewissen geschrieben und gesprochen worden ist. Überblickt man den neuzeitlichen Bereich zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert in Europa, dann kann man davon ausgehen, dass eine *Norm setzende Schicht* von Theologen, Philosophen, und Juristen (heute erweitert durch Psychologen, Soziologen und Anthropologen) an der Nahtstelle zwischen der ›Gelehrtenkultur‹ und der ›Volkskultur‹ versucht, die für das Fortbestehen der Gesellschaft als notwendig erachteten Gewissensnormen mitsamt ihren inneren und äußeren Sanktionsmechanismen zu formulieren und in die Gesellschaft hineinzutragen. Es macht eine Eigentümlichkeit des Gewissens aus, dass es seiner Anlage nach zwar immer als vorhanden gilt, dass es aber darüber hinaus ›kultiviert‹ werden muss.«²² Ähnliches wird man vom Menschenwürdebegriff so nicht sagen können. In ihn ist kein sozialpädagogisch-moralisches Programm eingeschrieben, jedenfalls kein so geartetes, das sich zugleich auf sublimale Weise mit gesellschaftlichen Führungsansprüchen einer bestimmten intellektuellen Elite und deren selbstdefinierten Erziehungsprogrammen verbinden würde. Allerdings zeitigt auch der Menschenwürdebegriff, wie jeder konventionalisierte sozialetische Normbegriff, diskriminierende Effekte. Aufgrund seiner Kontrafaktizitätsstruktur sind diese jedoch überwiegend politischer Natur: Ausgegrenzt werden nicht Schwererziehbare, sondern politische Gegner des Programms, also ›Fundamentalisten‹. Während der Gewissensbegriff mit dem quantitativen Differenzschema eines sozialpädagogischen Lehrer-Schüler-Verhältnisses verbunden ist, ist der Menschenwürdebegriff mit einem qualitativen politischen Freund-Feind-Schema konnotiert. Auch diese Schematisierung hat freilich eine sozialpädagogische Komponente: An die Stelle innengeleiteter humanistischer Gewissenspädagogik tritt die liberale Differenz- und Toleranzkultur der Akzeptanz unterschiedlicher Lebensstile.

Nun gibt es allerdings neuerdings einen öffentlich geführten Diskurs, der dem Gewissensbegriff gerade dadurch zur Befreiung von seinen atavistischen Assoziationen verhelfen könnte, dass er sie zunächst massiv verstärkt. Die Rede ist von den aktuellen Debatten um die Hirnforschung. Orientierungen an güter-, wert- oder prinzipienethischen Modellen, wie sie sich mit dem Menschenwürdebegriff verbinden, oder auch an liberalen, vertragstheoretischen Modellen der Ethik, die in der Sozialethik, insbesondere in der öffentlich und politisch diskutierten, in den letzten Jahren deutlich den Ton angaben, reichen für die Diskussion mit der

²² H. D. KITTSTEINER, Art. Gewissen, in: Handbuch Ethik, hg. von M. DÜWELL u. a., Stuttgart/Weimar 2006, 377–381, hier 377.

Hirnforschung nicht aus. Denn diese lenkt die Aufmerksamkeit wieder auf die Struktur des moralischen Subjekts, auf dessen prinzipielle Verfasstheit, auf das Problem des freien Willens sowie auf die Struktur des Vollzugs moralischer Entscheidungen und auf deren Bedingungen in der Struktur des moralischen Subjekts. Mit abstrakt-normativer Menschenwürdesemantik ist da wenig gewonnen. Die empiristischen Essentialisierungstendenzen, wie sie Teile der populären Hirnforschung im Umgang mit solchen Fragen kennzeichnen, erzeugen ihrerseits einen neuen Plausibilitätshintergrund für eine Wiederaufnahme der Arbeit am vermeintlichen Mythos des Gewissens. Angesichts der starken Essentialisierungstendenz, welche dominante Strömungen der Hirnforschung bezüglich ihrer Auffassung vom moralischen Subjekt kennzeichnet, kann die im Gewissensbegriff signalisierte schwache Essentialisierung auf einmal wieder als interessante Alternative erscheinen, denn sie signalisiert die Relevanz der Erste-Person-Perspektive für die Struktur moralischer Subjektivität und stellt zugleich für die notwendige Verbindung von Erster- und Dritter-Person-Perspektive einen sinnvollen Begriffsraum. Die notorischen Unentschiedenheiten, die der Gewissensbegriff bezüglich der Verteilung und wechselseitigen Zuordnung von emotiven und kognitiven Elementen im moralischen Urteilen und Verhalten birgt, sowie die programmatische Schwebelage, die der Begriff zwischen moralischem Vermögen und moralischem Vollzug einnimmt, können im Gegenüber zu den Tendenzen der Hirnforschung, hier jeweils ganz klare und einseitige Zuordnungen zu statuieren, auf einmal wieder als die dichtere Beschreibung der wirklichen Verhältnisse des moralischen Subjekts und seiner Selbstwahrnehmung eingeschätzt werden. Gegenüber den Naturalisierungstendenzen der Hirnforschung, die moralisches Verhalten auf neuronal-kausale Bedingungsstrukturen zurückzuführen suchen, erscheint der Gewissensbegriff mithin als das Signal der Bereitschaft, Moralität als Kulturphänomen, nämlich sowohl als die Voraussetzung eines sozial zuträglichen Weltumgangs wie auch zugleich als soziokulturelle Bildungsaufgabe wahrzunehmen.

Wenn die angestellten Überlegungen in der Tendenz zutreffen, dann dürfte an der Wiederaufnahme theoretischer Analysen der mit dem Gewissensbegriff anvisierten Phänomenwelt durchaus ein Interesse bestehen. Und es wäre auch zu fragen, ob nicht gerade der Theologie Instrumente zu einer dichten Beschreibung dieser moralischen Phänomenwelt zu eigen sein könnten. Um das plausibel zu machen, müsste die Theologie freilich zu einer Aktualisierung ihres Reflexionsinstrumentariums bereit sein. Einige systematische Schritte dazu sollen im Folgenden grob skizziert und zur Diskussion gestellt werden.

Dies geschieht auch in der Absicht zu erkunden, ob ein theologisch instrumentierter Gewissensbegriff nicht zugleich auch der Suche nach einem dem Normbegriff Menschenwürde entsprechenden und Gehalt gebenden »Menschenbild« eine sinnvolle Richtung weisen könnte. »Würde« im Sinne dieses Begriffs wäre dann dem Menschen im Allgemeinen zuzusprechen, weil und insofern er ein Gewissen hat. Ob diese Denkrichtung weiterführend ist, könnte sich daran zeigen, dass sie auch demjenigen Menschen ein Gewissen zu unterstellen vermag, der sich selbst keines ›macht‹, vielleicht weil er es nicht kann.

3. Gewissen als moralische Selbst-Erfahrung

In moralischen Urteilen werden Prüfungen von Handlungsintentionen vorgenommen, bei denen die Kohärenz einer Handlung(sintention) mit dem ethischen Regelsystem geprüft wird, das eine individuelle Person selbsttätig als für sich verbindlich und konstitutiv akzeptiert. Im Vollzug moralischer Urteile ist eine moralische Selbst-Erfahrung mitlaufend, die implizit bleiben oder zu explizitem Bewusstsein kommen kann. In ihr geht es um die Bedeutung eines konkreten moralischen Urteils resp. einer moralischen Intuition für die Selbstbewertung des Akteurs insgesamt.²³ »Gewissen« heißt diese mitlaufende moralische Selbsterfahrung und Selbstbewertung, wenn und insofern sie als vom Akteur selbsttätig vorgenommene und zugleich für ihn hinsichtlich ihrer konkreten Bestimmtheit indisponible, also ihn zwingende, erfahren wird; darum und insofern ist vom Gewissen als aktueller moralischer Selbsterfahrung zu sprechen. Sie bezieht sich auf die Integrität des Subjekts als moralischer Person (als ganzer). Der Bezug auf diese liegt als notwendige Möglichkeitsbedingung dem Vollzug moralischen Urteilens zugrunde.

Moralische Selbstbewertung ist mithin die Besinnung darauf, was der Vollzug einer bestimmten Handlung für ihren Akteur als moralische Person insgesamt und für das für diese konstitutive moralische Urteils-system insgesamt bedeutet bzw. bedeuten würde. Gewissensurteile sind Urteile, in denen die moralische Urteilsfreiheit des Handlungssubjekts thematisch wird, weil sie als durch eine bestimmte Handlung bedroht erscheinen. Gewissensurteile sind darum stets Urteile, in denen die Menschenwürde der moralischen Person thematisch wird, weil und insofern sie durch den Vollzug (oder das Unterlassen) einer bestimmten Handlung als tangiert erscheint.

²³ Vgl. Heideggers Beschreibung des Gewissens als Angerufenwerden »[a]uf das eigene Selbst«, in: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, § 56, 273.

In Gewissensurteilen kommt somit zu Bewusstsein, dass moralische Urteile bzw. Akte im Allgemeinen Ausdruck selbstbestimmter moralischer Urteilskraft sind. Insofern sind alle moralischen Urteile – implizit oder explizit – Gewissensurteile. Gleichwohl wird dieser Sachverhalt nicht in allen moralischen Urteilen explizit thematisch. Das wird er vielmehr nur dann, wenn bewusst wird, dass der Vollzug oder Nichtvollzug einer Handlung Konsequenzen für die moralische Integrität des Handlungs- (und moralischen Urteils-)Subjekts selbst (als solches und Ganzes) haben (kann). Das »Gewissen« bringt die moralische Vulnerabilität des Subjekts durch seine eigenen Handlungen zum Ausdruck.

In Gewissensurteilen erfasst sich die individuelle Person als intelligible moralische Person (als »gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke«²⁴), d. h. als eine, die in selbsttätiger Einsicht eine ihr vorgegebene moralische Ordnung akzeptiert, die sie gerade darum akzeptieren kann, weil sie sie als Ausdruck ihrer eigenen moralischen Selbstbestimmung zu akzeptieren vermag. Gewissensurteile thematisieren die Integrität der moralischen Person, indem sie moralische Personalität als den Konstitutionsgrund der *Prinzipienebene* moralischer Urteile thematisieren. Die Rede vom »Gewissen« impliziert darum die Annahme, dass moralische Prinzipien ihren einheitsstiftenden Grund in der Struktur moralischer Personalität haben. Diese beinhaltet insbesondere ein *Kohärenzbewusstsein* bzw. Kohärenzbedürfnis hinsichtlich der von der betreffenden Person anerkannten moralischen Werte bzw. sie leitenden moralischen Überzeugungen.

Die Rede vom Gewissen schließt ferner ein, dass diese intentionale Kohärenz und Einheit des moralischen Subjekts in einer Weise zu Bewusstsein kommt, die einerseits ethisch-reflexiv ist und näherhin den Charakter einer *second-order-reflection* hat. Darum ist sie auch grundsätzlich kommunikativ auskunfts- und diskussionsbereit. Andererseits enthält die Bezugnahme auf das Gewissen aber immer auch ein intuitives Moment und entzieht sich aus diesem Grund einer vollständigen Diskursivierung. Letzteres rührt daher, dass die Berufung auf das Gewissen unbeschadet ihres rationalen und autonomen Charakters eine letzte Unverfügbarkeit der eigenen ethisch-moralischen Prinzipien und ein Moment der Deziisionalität in Bezug auf ihre situativen Auslegungen zum Ausdruck bringt, die mit der *geschichtlichen Positionalität* des Individuums und der Unübersichtlichkeit der Lebenssituationen, bzw. mit seiner Einsicht in dieselben, zusammenhängen.

²⁴ I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: DERS., Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Erster Teil (Werke in zehn Bänden, hg. von W. WEISCHEDER, Sonderausgabe Bd. 6), Darmstadt 1983, 1–102, hier 72 (BA 83).

Die im Gewissensurteil explizierte Struktur moralischer Akte hat einen »objektiven« Aspekt, der auf die Erfassung der moralischen Situation in ihren allgemeinen Zügen bezogen ist, zugleich aber auch einen »subjektiven«, der auf die Selbsterfassung des Individuums als moralischen Subjekts in dieser Situation reflektiert. Dabei ist die Subjektivitätsreferenz, welche in moralischen Urteilen entfaltet wird, keineswegs nur diejenige auf die Struktur von Subjektivität im Allgemeinen. Moralische Urteile enthalten auch ein eher ästhetisches Element, indem das Subjekt nach der Passfähigkeit einer Handlung zu sich selbst als einem Individuum in seiner konkreten, individuellen biographischen Verfasstheit fragt. Allerdings muss in diese Selbstreferenzialität des Individuums als Individuum gerade wiederum die normative Selbstbeschreibung des Individuums als moralischer Person einfließen. Es ist nicht zuletzt diese Spannung, die sich im Gewissensurteil dokumentiert.

»Gewissen« impliziert mithin das Bewusstsein der Geschichtlichkeit des moralischen Lebens; es impliziert das Bewusstsein, unter geschichtlich-kontingenten und darum unübersichtlichen Bedingungen zu moralischen Urteilen kommen zu müssen. Gewissensurteile suchen dem Problem der Situativität und partikularistischen Perspektivität von moralischen Urteilen gerecht zu werden, indem sie gegen diese die Technik der Entschleunigung und der Inszenierung forensischer Pluriperspektivität aufbieten. Beide Verfahren können das Problem freilich nicht prinzipiell lösen. Die *Spannung von Diskursivierungsbereitschaft und dezisionistischem Diskussionsabschluss* ist für Gewissensurteile charakteristisch. Gewissensurteile balancieren Diskursivitätsbereitschaft und Dezisionistik, Überzeugtheit (Wahrheitsgewissheit) und das Bewusstsein der Notwendigkeit, trotz prinzipiell unabgeschlossener Vergewisserung handeln zu müssen, und sie verhalten sich darin praktisch-, nämlich expressiv-reflexiv zu den konstitutiven Bedingungen, denen moralische Urteile von Individuen tatsächlich unterliegen.

4. Zur impliziten Theologizität des Gewissens

Wenn und insofern Berufungen auf das Gewissen expressiv-reflexive Bezugnahmen auf die konstitutionellen Grundlagen individuellen moralischen Urteilens sind, dann sind sie ihrerseits zugleich Hinweis darauf, dass das moralische Bewusstsein in solchen Fällen in Grenzlagen seiner moralischen Handlungskompetenz zu agieren weiß. Genauer: In Gewissensurteilen bekundet das moralische Subjekt, dass moralische Urteile *grundsätzlich* einen performativen Widerspruch implizieren: Sie

setzen sich sowohl im Hinblick auf die Inhaltlichkeit einer moralischen Entscheidung als auch im Hinblick auf ihre subjektreferenziellen Seiten über die Positionalität und Kontingenz moralischer Handlungssituationen hinweg. Diese performative Selbstwidersprüchlichkeit im Gewissensurteil kommt darin zum Ausdruck, dass das Gewissen stets retro- oder prospektiv ist, dass der moralische Akt selbst aber, wie Goethe mit Recht sagt, ohne Gewissen ist.²⁵ Das Gewissen kommt in diesem Sinn immer zu spät – oder zu früh. Im Gewissen (d. h. in der Berufung auf das Gewissen) scheint diese strukturelle Defizienz des moralischen Handelns ebenso sehr auf, wie sie von ihm verdeckt wird. Gewissensurteile sind zugleich Problemanzeigen und Lösungsbehauptungen. Sie signalisieren Selbstverantwortung, enthalten aber auch unverkennbar ein paradoxales bzw. fatalistisches Element.

Seit der Reformation Luthers hat sich die protestantische Theologie zu dieser Phänomenalität des Gewissens in einer Weise verhalten, die man als ein Verfahren der prinzipialisierenden Ambivalenzverschärfung bezeichnen könnte. Sie hat das so strukturierte Gewissen zum einen als die adäquate Form der theoretischen Selbstbeschreibung und des praktischen Vollzugs von Moralität angesehen, die mit der theologischen Beschreibung der *conditio humana* konvergiert. Andererseits hat die Theologie in der Regel darauf bestanden, dass die Berufung auf das Gewissen nur dann legitim ist, wenn sie sich als Ausdruck der prinzipiellen Problematizität moralischer Urteile zu erkennen gibt. Prinzipiell problematisch sind moralische Urteile aus (evangelisch-)theologischer Sicht, weil und insofern diese Akte die kohärente Selbstkonstitution des moralischen Subjekts voraussetzen, die jedoch durch seine selbst gesetzte Handlungswirklichkeit *de facto* immer schon verfehlt und denunziert ist. Wie gezeigt impliziert der Gewissensbegriff, dass moralisches Urteilen und moralisches Handeln faktisch-prinzipiell divergieren, nämlich schon zeitlich.

Gewissensakte sind theologisch mithin nur dann legitim, wenn in ihnen nicht nur eine ethisch-metamoralische Reflexivität, sondern darüber hinaus auch noch eine theologisch-metamoralische Reflexivität aufscheint. Diese theologisch-metamoralische Reflexivität ist dort gegeben, wo sich das moralische Subjekt im Gewissensakt zur faktischen Struktur seines Gewissensaktes so verhält, dass es deren Aporetik als von ihm selbst verursachte wahrnimmt. Theologisch legitim ist die Berufung auf das Gewissen dann, wenn sie Ausdruck des religiösen Bewusstseins ist,

²⁵ Vgl. »Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.« J. W. VON GOETHE, Maximen und Reflexionen, in: Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen (Hamburger Ausgabe Bd. 12) Hamburg 1953, 365–547, hier 399.

dass die Berufung auf das Gewissen die Erfahrung der zuvorkommenden, vergebenden Gnade Gottes voraussetzt, in welcher (Erfahrung) das moralische Subjekt sich trotz seiner faktisch-prinzipiellen Defizienz in die Rolle des moralischen Subjekts (wieder-)eingesetzt weiß.²⁶ Der tiefere theologische Sinn der Rede vom Gewissen liegt also darin, dass sich in ihr das moralische Subjekt als verantwortliches Subjekt seiner Lebensführung insgesamt erfährt. Anders gesagt: Der theologische Gewissensbegriff entzieht der nichttheologischen Rede vom Gewissen das für sie kennzeichnende fatalistische Moment.

Allerdings muss man sich fragen, ob nicht gerade die theologische Einsicht in die theologisch-religiöse Tiefenstruktur des Gewissens dazu führen könnte, dass man auf den *Begriff* des Gewissens besser verzichtet. Wird nicht im Begriff, in der *Rede* vom Gewissen die Struktur des moralischen Aktes und die in jener Struktur aufscheinende Struktur des moralischen Subjekts unterlaufen zugunsten des Verweises auf eine quasi-organologische Entität, eine Regelmäßigkeit, auf die man sich in deskriptiver Weise beziehen kann, ohne dabei zu bemerken, dass nur und gerade diese reflektierende Bezugnahme selbst die Rede vom Gewissen rechtfertigt? Das scheint mir in der Tat der Fall zu sein: Vom Gewissen kann man sozusagen nur reden, wenn man weiß, dass man keines ›hat‹. Oder positiv formuliert: Ein Gewissen ›hat‹ man nur, wenn (und insofern) man sich eines macht.

5. Von der Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs

Zu unterscheiden ist zwischen der wissenschaftlich-theoretischen Verwendung des Gewissensbegriffs und seiner moralisch-praktischen Verwendung als Element der moralischen (Alltags-)Sprache. In der wissenschaftlichen Reflexionssprache ist der Begriff grundsätzlich verzichtbar, weil und insofern er explizierbar ist. Das ist vorstehend versucht worden. In der Alltagssprache ist er verzichtbar, weil und insofern er missverständlich ist.

Schwer zu übersehen ist nun aber doch, dass der Begriff für die moralische Alltagssprache ein Leistungspotential enthält, das von möglichen

²⁶ Paul Tillich spricht mit Blick auf diese paulinisch-reformatorische Einsicht in die Struktur des Gewissens von der »Idee eines transmoralischen Gewissens« (P. TIL- LICH, Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, in: DERS., Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild, Gesammelte Werte, hg. von R. ALBRECHT, Bd. III, 13–82, hier 56–69). Vielleicht ist die Bezeichnung ›metamoralisch‹ aber doch noch genauer, weil sie signalisiert, dass im Gewissen die Grenz- und Grundsituation des Moralischen thematisch wird.

Äquivalenten schwer erreicht werden dürfte. Wie kein anderer Begriff signalisiert er die auf das jeweilige individuelle moralische Sprechersubjekt bezogene ethische Reflexivität des Moralischen. In dieser Prägnanz dürfte kein anderer moralsprachlicher Begriff dies so leisten. Indem er die Dimension der ethischen Reflexivität des Subjektbezugs von Moral anzeigt, zeigt der Gewissensbegriff präzise auf, worin sich Moral von verstandesmäßigem Wissen, d. h. von empiriebezogenen Diskursen, auf der einen Seite, worin sie sich auf der anderen Seite vom gestalterischen Ausdrucksverhalten des Individuums, also von der Kunst, unterscheidet, worin sie zugleich aber auch Überlappungsfelder mit beiden hat. Der Gewissensbegriff signalisiert ferner in seiner immanenten, tendenziellen Aporetik die Verwiesenheit der Moral auf Religion.

Darum sind diese Überlegungen so zusammenzufassen, dass die Explikation, d. h. die klärende Plausibilisierung des Gewissensbegriffs als eines Begriffs der moralischen Alltagssprache, als eine zentrale Aufgabe ethisch-reflexiver Bildung von Moral zu gelten hat. Ethische Moralerziehung ist im prägnanten Sinn Gewissens-Bildung.

Der Beitrag, den solche ethisch-reflexive Gewissens-Bildung zu den heutigen praktischen wie zu den ethischen Moraldiskursen leisten kann, besteht insbesondere darin, dass er demjenigen Begriff, der inzwischen zum tragenden ethischen Begriff geworden ist, nämlich dem Verantwortungsbegriff, eine Reflexivität einschreibt, die dieser voraussetzt, aber oft selbst nicht (mehr) transportiert. »Verantwortung« ist schon sprachgeschichtlich ganz ähnlich wie der Gewissensbegriff aus der Internalisierung eines szenischen, juridisch-forensischen Vorstellungszusammenhangs hervorgegangen; aufgrund seines rhetorisch-diskursiv-intersubjektiven Gehalts transportiert er diese Assoziation sogar noch stärker als der eidetisch-subjektbezogene Begriff des Gewissens. Gerade darin liegt zugleich auch seine Schwäche. Zwar kann als eine wesentliche Stärke des Verantwortungsbegriffs gelten, dass er, anders als der Pflichtbegriff, den er im Lauf der moral- und ethiksprachgeschichtlichen Entwicklung des 20. Jahrhunderts zunehmend abgelöst hat, gerade die Reflexionsbedürftigkeit der Verantwortungsträgerschaft bzw. des Verantwortungsbereichs impliziert. Pflichten hat man, Verantwortung muss man übernehmen. Solche Verantwortungsübernahme ist jedoch verwechselbar mit kausaler Handlungszurechnung, die ein juristisches Phänomen darstellt. Die spezifisch ethische Dimension von Verantwortlichkeit kommt erst dann zum Vorschein, wenn sie als Implikat und Folge von freier und bewusster Verantwortungsübernahme gedacht wird. Genau hierauf verweist der Gewissensbegriff. Sich auf sein Gewissen berufen heißt: bewusste Verantwortungsübernahme ausdrücken; so gesehen ist Gewissen der Kern von Verantwortung. Zur Verantwortung gezogen wird nur, wer nicht ge-

wissenschaft handelt. Wer gewissenhaft handelt, muss zur Verantwortung nicht gezogen werden, weil er das immer schon selbst tut.